

Titulo: Etnicidade e Religiões Afro Brasileiras : trânsito religioso na cidade contemporânea

Marcia Contins (PPCIS/UERJ)

Introdução:

O espaço da cidade não somente permite como suscita um trânsito e trocas intensas entre de fiéis de diferentes confissões. O fluxo e o diálogo entre fronteiras religiosas permite novas representações em termos de categorias espaciais, sociais e étnicas. As estreitas, tensas e ambíguas relações entre a igreja católica, os pentecostais e as religiões afro brasileiras, tais como o candomblé e a umbanda no Rio de Janeiro, podem vir a produzir uma rica discussão, na medida em que nos voltamos para a descrição e análise de narrativas étnicas e religiosas no contexto urbano. Um dos objetivos, nesta comunicação, consiste em descrever e analisar as diversas formas de enquadramentos religiosos do espaço urbano realizados por grupos que se caracterizam por múltiplos pertencimentos religiosos. Minha proposta está voltada para a descrição e análise dessas narrativas nas quais esses grupos destacam as dimensões étnicas e religiosas e as relações entre religião e o contexto urbano, especificamente o fato de que aqueles grupos religiosos distinguem-se a partir de sua inserção no espaço da grande cidade moderna. Nas últimas décadas o espaço religioso vem se modificando nas grandes cidades. Já na década de 70 e 80, realizei pesquisas sobre Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro, basicamente na Baixada Fluminense (Contins, 1983; Maggie e Contins, 1980). Uma das características é o crescimento de igrejas ou denominações pentecostais e evangélicas, além do aumento de igrejas católicas com características carismáticas (movimento de renovação carismática católica). As mudanças se colocam também internamente a essas igrejas pentecostais protestantes. Enquanto que as igrejas evangélicas mais antigas já atuavam nesses locais e tinham atividades religiosas voltadas para a população local, as igrejas neo-pentecostais mais recentes, tem características diversas. São igrejas basicamente voltadas para receber um grande público, de diversas camadas sociais e de vários pontos da cidade. Há uma clientela difusa e móvel, bem diferente das igrejas pentecostais, como a batista e a

assembléia de deus. A arquitetura das igrejas mais recentes é bem diversa das construções das pequenas igrejas de bairro. Uma das características das novas igrejas pentecostais está também na sua localização, geralmente no entroncamento de grandes avenidas, ou seja, de fácil acesso.

Mudanças recentes nesses universos religiosos, assim como suas adaptações a diferentes contextos sociais e históricos sugerem que esse tipo de comparação requer uma atualização constante. Um dos pontos interessantes aqui é explorar as relações de identidade e diferença entre o protestantismo e o catolicismo mantêm entre si em contextos urbanos contemporâneos e trazer, por exemplo, outras religiões como as religiões afro-brasileiras para esta discussão. Autores clássicos, tais como Max Weber (1980) e Troeltsh (1909; 1983), já discutem o paralelo entre o mundo católico e protestante em suas relações com a modernidade tem sido um tema importante na sociologia da religião, e que continua recorrente nas discussões atuais (Harding, 1987; Hudson, 1981; Leonard, 1981; Martin, 1990; Novaes, 1985; Rolim, 1985,1987; Saunders, 1993;).

Embora pouco estudadas na maioria das pesquisas realizadas sobre o pentecostalismo e sobre as versões carismáticas do catolicismo popular e por outro lado bastante discutidas nas religiões afro-brasileiras, as categorias da “pessoa” e da “possessão” desempenham papel central no entendimento dessas experiências religiosas. É interessante pensar as mudanças ocorridas nessas experiências, focalizando os modos pelos quais elas se expressam simbolicamente. Neste debate, o estudo das religiões afro-brasileiras é importante no sentido de complexificar a discussão sobre o trânsito religioso nas grandes cidades contemporâneas e de que forma as relações étnicas e raciais aparecem neste debate, ou seja, as religiões afro brasileiras tem ainda uma forte relação com a população afro descendente? Ou podemos dizer que existem inúmeros terreiros de umbanda e candomblé que não necessariamente estão preocupados com esta questão. Quais são as questões que estão em pauta neste momento?

Nossa estratégia teórica está fundada no uso descritivo e analítico da noção de “fato social total”, tal como concebida por Marcel Mauss (1974). Nesse sentido, ao focalizar o que estamos chamando de “conexões urbanas”, estamos, na verdade, explorando os vínculos de natureza total que são exercidos nas relações desses grupos

não somente com outros grupos sociais e instituições no espaço da cidade, mas igualmente, e não menos importante, seus vínculos com a ordem cósmica, relações expressas por categorias de natureza mágico-religiosa.

O objetivo deste artigo é, além disso, investigar as representações da categoria 'pessoa' e possessão em experiências religiosas dos grupos afro-brasileiros no espaço da cidade do Rio de Janeiro, a partir desta nova configuração, ou seja, há um maior trânsito entre as diversas religiões na cidade. Pensamos aqui nas representações nativas das identidades étnicas a partir dos temas da 'pessoa' e da 'possessão', que têm papel central no entendimento dessas religiões na contemporaneidade. Se em alguns terreiros a questão da “matriz africana” é muito importante, em outros contextos não há relação direta com esta questão, ou melhor, além deste tema outras questões são mais apontadas como sendo principal, como por exemplo, o fato de umbandistas e candomblezistas optarem por se converter as religiões pentecostais e ainda manterem relações próximas e de “afeto” com o seu terreiro de origem. Há uma identificação muito grande com suas entidades e elas permanecem ativas mesmo quando já não mais estão “recebendo” ou “desenvolvendo” um santo ou orixá.

Nesse sentido, o próprio conceito de religião e etnicidade, é discutido na medida em que se propõe analisar a experiência desses grupos religiosos com o mundo sagrado, privilegiando as categorias nativas. Pretende-se assim focalizar as mudanças na forma de viver a religião na contemporaneidade e como essas mudanças se expressam principalmente no universo das religiões afro-brasileiras em relação às outras religiões.

Diversos autores, entre sociólogos e antropólogos, vêm explorando as relações entre religião e modernidade, focalizando o tema da individualização nessas religiões, especificamente no caso dos neopentecostais, dos carismáticos católicos e das religiões afro-brasileiras. Exploramos, anteriormente, como as representações nativas sobre as relações com o 'espírito santo', no caso dos pentecostais e do catolicismo popular, analisando as funções sociais e simbólicas que desempenham essas representações nos processos de construção de modalidades de auto-consciência individual e coletiva.

No caso das pesquisas que realizei sobre possessão e identidade feminina nas religiões afro-brasileiras (Maggie e Contins, 1980; Contins, 1983; Contins, 2009; Maggie, 1975;1982), o estudo da problemática da noção de “pessoa” e das identidades religiosas e étnicas vem impondo-se como um problema estratégico, e particularmente a

função assumida pelas representações religiosas nos processos de construção dessa categoria. Percebemos a importância do bairro e dos membros dos terreiros nesta construção identitária, enquanto umbandista e negro(Contins & Gomes, 2007;2008).

É parte da tradição antropológica o estudo das categorias de pensamento: as noções de tempo, espaço, pessoa etc. Geralmente o fenômeno da possessão no Brasil está associado às religiões afro-brasileiras. No entanto, o fenômeno não está ausente também em duas dessas religiões (no pentecostalismo e no movimento carismático católico) que assumem como seus “outros” as chamadas religiões de possessão, como o candomblé e a umbanda.

Os usos da categoria “espírito santo”, tanto para a comunidade de pentecostais quanto para as comunidades católicas, nos colocam algumas questões fundamentais para os estudos da religião contemporânea, especificamente a discussão sobre as noções de ‘corporalidade’ e ‘pessoa’ na modernidade. Esses dois grupos parecem convergir ao considerarem como ponto fundamental no seu culto o papel do “espírito santo” enquanto mediador entre homens e divindade. Mas a maneira com que esses grupos pensam e constroem essa categoria pode ser bem distinta. A “possessão pelo espírito santo” aparece de fato diferentemente nesses grupos religiosos. E essas diferenças estão associadas a concepções de ‘pessoa’, ‘corpo’ e interpretações da modernidade.

No caso dos pentecostais e dos carismáticos católicos, o “espírito santo” é incorporado pelo fiel e se manifesta através de “línguas estranhas”. A relação entre fiel e espírito santo dá-se de forma individualizada e bastante próxima. No caso do catolicismo popular, os fiéis não incorporam o espírito santo, embora ele esteja muito presente, por exemplo, nas festas do Divino Espírito Santo, por meio de representações rituais. O fenômeno da possessão, relacionado as religiões afro brasileiras, foi discutida por diversos autores de maneira diversa (Rodrigues,Nina, 1935; Bastide,R., 2001; Brandi,R. 1991; Santos,J.T.1988; Santos,J.E,1977; Oro, A.P.,1994; Ortiz, R., 1990; Maggie,Y. 1975;1992;Maggie & Contins,1980; Dantas, B.G. 1982; Carneiro, E.1981; Birman, P.1995; Silva, V. G, 1993; Fry, P.2005; Contins,M.1995, Burdick, J.1993, 1998).

A discussão sobre possessão está associada, por exemplo, à pergunta sobre a maneira pela qual se pode relacionar o estado mediúnico à estrutura social e algumas abordagens interpretam os “estados alterados de consciência” enquanto um reflexo da

estrutura social. (Firth, R.1968; Lewis,I. 1977). Firth foi quem primeiro chamou a atenção para a hipótese de que a mediunidade e a possessão podem oferecer alguma compensação pela desigualdade e permitir a expressão de sentimentos que não podem ser desenvolvidos no sistema oficial. Mas é com Ioan Lewis que esta tese se desenvolve. Enquanto Lewis vê a possessão como expressão da ação social, Mary Douglas (1970) trabalha a possessão enquanto representação simbólica da ação social.

Fronteiras Religiosas e Étnicas: trânsito religioso na cidade

Selecionei, primeiramente, alguns grupos religiosos no Rio de Janeiro enquanto instâncias empíricas de observação para compará-los com os terreiros de umbanda e candomblé. Eles estão situados em diversos pontos da cidade do Rio de Janeiro e associados a distintas identidades religiosas: pentecostalismo, catolicismo popular e o catolicismo ligado ao movimento carismático.

As chamadas religiões de possessão, como o candomblé e a umbanda, são discutidas aqui comparativamente ao pentecostalismo e ao movimento carismático católico pois são consideradas os “outros” dessas religiões. Neste sentido, para afirmar sua identidade enquanto carismático e enquanto pentecostal, esses grupos tem necessariamente se colocar em contraposição aos afro brasileiros.

O importante para esta discussão está em descobrir diferentes concepções de pessoa no universo pentecostal e católico que são percebidas e dramatizadas através do uso do corpo no fenômeno da possessão a partir dos discursos nativos sobre este fenômeno em contraste com as religiões afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé. Para os católicos o espaço é definido a partir de trocas complementares entre o espírito santo e os homens (as divindades são os primeiros parceiros de troca dos homens, afirma Marcel Mauss). Max Weber (1980) considera a importância e a relevância do ritual na relação com as divindades à questão mais importante na diferença entre cristãos católicos e protestantes. Protestantes rejeitam a idéia de que existe um valor inerente às ações rituais ou que é somente através dos sacramentos (como dizem os católicos) que os homens entram em contato com os deuses e recebem suas graças. A necessidade de um mediador entre deuses e homens está fortemente presente no catolicismo e principalmente no catolicismo popular.

No caso do catolicismo popular, focalizamos o lugar que as festas ocupam em determinados espaços da cidade do Rio de Janeiro, ao longo do tempo de sua realização. Em contraste com o significado desta categoria para os pentecostais¹, cabe destacar o fato dessa categoria, estar articulada, entre os católicos devotos do espírito santo, em rituais anuais cíclicos de troca em devoção à terceira pessoa da trindade; no caso dos pentecostais e dos católicos carismáticos essa mesma categoria é percebida de uma forma individualizante.

A relação com o divino espírito santo é realizada através das festas que acontecem ritualmente todos os anos. Nesta manifestação de catolicismo popular há claramente de um lado uma relação de conflito com a Igreja Católica oficial porque a festa é corpo e é espírito, isto é, uma relação complementar e hierárquica com o divino. É o “senhor espírito santo” que fala através do ritual, na festa. Para os imigrantes açorianos deve-se agradar ao “seu `espírito santo” que pode ser visto como fazendo a relação entre a divindade e as pessoas, seus parentes, vizinhos etc (Contins, 2003; Gonçalves & Contins, 2007,2008).

A identidade de açoriano e de “irmão” se realiza em vários planos. Na verdade cada um desses códigos tem um papel hierarquicamente distinto da composição da pessoa açoriana. Ora esta aparece definida a partir de suas relações com o espírito santo e de suas relações de parentesco e vizinhança; ora ela aparece enquanto parte de uma “comunidade étnica” coletivamente individualizada ao lado de outras comunidades étnicas no contexto nacional brasileiro. Em seu cotidiano, os açorianos transitam entre esses dois códigos, embora não o façam de modo inteiramente livre, acionando um ou outro código de acordo com seus interesses e objetivos.

Entre os pentecostais a discussão sobre a noção de pessoa pode ser trabalhada a partir categoria “testemunho”. Através do testemunho, o crente se converte e, ao mesmo

¹ Em estudos anteriores sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil (Contins, 1995; 2002) discuti os processos sociais e simbólicos de construção da subjetividade étnico-religiosa desse grupo. Mostrei que essa subjetividade estrutura-se através das diferenças simbolicamente valorizadas entre diversos grupos pentecostais e, simultaneamente, em relação a outras religiões. Particularmente no caso dos pentecostais norte americanos, essa última relação se define em contraposição aos batistas; e no caso brasileiro em contraposição aos integrantes das religiões afro-brasileiras.

tempo, espera convencer os outros de sua crença. A relação entre os pentecostais e o espírito santo se dá de forma individualizante. O fiel fala diretamente com o espírito santo seus dramas pessoais que aparecem no testemunho que vai dar na conversão. A conversão ao pentecostalismo depende basicamente de um movimento interior, pessoal, daquele que quer se converter.

O espírito santo se manifesta através de línguas estranhas durante os serviços nas igrejas. Não há adoração ao “espírito santo” através de imagens e objetos como a coroa (que é o caso dos católicos devotos do espírito santo). Ele é individualizante se manifesta em cada um dos fiéis. Não existe um dia específico ritualmente comemorado relativo ao espírito santo. Ele não está nas coisas mas se manifesta através das pessoas. O movimento católico carismático também vem tomando uma postura de busca aos poderes e dons do Espírito Santo também através de línguas estranhas e de forma individualizante.

Na relação que as igrejas pentecostais no Brasil estabelecem com as religiões afro-brasileiras, os demônios aparecem, são exorcizados, mas geralmente no final do “serviço”, e não necessariamente remetem diretamente a “exús”, “pombas-giras” ou outras “entidades” da umbanda (Contins, 1995; 2003a). Desse modo, as demonstrações de poder do “Espírito Santo contra o demônio” estão sempre presentes nos cultos pentecostais e têm um espaço privilegiado nas igrejas neo-pentecostais. As manifestações do espírito santo acontecem no espaço das igrejas e não na relação com a comunidade, como é o caso do culto ao divino espírito santo pelos católicos.

É possível dizer que a relação dos pentecostais com o espírito santo se processa através do indivíduo (o sujeito da relação é o indivíduo). O espaço, no sentido total (espaço do corpo, espaço moral, espaço físico, etc), é definido, entre os pentecostais, a partir de um drama individual e permanente entre o espírito santo e o demônio (Contins, 1995). Por outro lado, para os devotos do divino espírito santo, o espaço é definido a partir de trocas complementares entre o espírito santo e os homens.

Podemos pensar então em duas lógicas para percebermos as diferenças entre uma e outra experiência: no caso das festas do divino, uma lógica da conjunção, onde tudo está interligado de modo complementar (homens e deuses, vivos e mortos, homens e mulheres, ricos e pobres, etc). No caso dos pentecostais e dos carismáticos, uma lógica

individualizante, onde se configura uma autoconsciência definida a partir de uma relação não ritualizada com o espírito santo (Contins,2003).

É fundamental perceber também nesta discussão de que maneira essa experiência é elaborada através da relação entre as pessoas e a divindade. Ou seja: como se dá essa relação em termos dos processos corporais de “incorporação pelo espírito santo”. Partimos da hipótese segundo a qual essa relação com o espírito santo, menos que um simples efeito ou ‘reflexo’ da modernidade, é antes uma interpretação ou uma reflexão sobre a modernidade. Na medida em que esses grupos vivem em grandes cidades, provém de diversas camadas sociais e étnicas e convivem e experimentam os problemas do dia a dia dessas cidades, de que maneira sua relação com o espírito santo lhes possibilita uma visão distinta sobre a modernidade?

O espaço da cidade não somente permite como suscita um trânsito intenso de fiéis de diferentes religiões, especialmente durante a realização de rituais de “cura” e louvor ao “espírito santo”. O fluxo entre fronteiras religiosas é bastante intenso permitindo novas representações em termos de categorias espaciais, sociais e étnicas. No espaço da cidade desenha-se um contexto de pluralidade de religiões incluindo-se aí as religiões afro brasileiras em que a prática de seus adeptos tem sido mais transitiva e a procura de novas experiências religiosas para além de seus espaços originais. É possível descobrir nessas experiências de trânsito religioso nas grandes cidades contemporâneas, modalidades específicas de interpretações nativas da modernidade e de identidade?.

Comparativamente selecionei alguns terreiros de umbanda e candomblé que estou pesquisando na cidade do Rio de Janeiro, para discutir o tema proposto das identidades religiosas e étnicas a partir das relações entre as diversas religiões no espaço da cidade. Destaco aqui, em primeiro lugar, o Centro Espírita de Umbanda São Miguel Arcanjo. Este centro se localiza em Magé, na Baixada Fluminense, e existe desde a década de 1960.

O Centro Espírita São Miguel Arcanjo – CESMA, é o nome que recebeu o terreiro após a sua última grande ampliação, localizado no centro de uma área correspondente a três terrenos, aproximadamente 360 m², cada um. O terreiro tem a denominação do santo que é o protetor do líder religioso, São Miguel Arcanjo, e Ogum-Megê como Orixá chefe da Casa. A mobilidade social do líder religioso está diretamente relacionada com a função de Pai-de-Santo, reconhecido pela sua “eficácia” espiritual e pela liderança junto aos terreiros filiados, tendo

filhos e filhas-de-santo de diversas camadas sociais .O grupo mediúnico, como é chamado o conjunto de médiuns que são filhos e filhas-de-santos, que aproximadamente contam com trezentos integrantes. Número relativo aqueles que estão em fase de desenvolvimento mediúnico ou na preparação de suas obrigações para com os Orixás. Entre aqueles que já passaram pela casa de culto, tendo agora os seus próprios Centros ou que já concluíram sua obrigações de Orixás, têm-se um número de mais ou menos três mil integrantes, visitando o terreiro somente nas épocas das festas de Ogum e na procissão de São Miguel Arcanjo.

Existem, estimativamente, setenta terreiros filiados ao Cesma, oriundos de filhos, filhas, netos e netas, bisnetos e bisnetas-de-santo, todos subordinados ritualisticamente e hierarquicamente ao centro espírita de Magé. A maioria ficam localizados no Estado do Rio de Janeiro, havendo um em Brasília e outro em São Vicente, São Paulo, ainda, um em face de abertura no Rio Grande do Sul. Todos os que foram espalhados a partir do CESMA, e perpetuam através da oralidade, o ritual apreendido. Não sendo permitido a inserção de nenhum elemento novo no ritual, o que de certa forma se contrapõe a característica fundamental da Umbanda, a agregação de novos ingredientes simbólicos e ritualísticos. Os médiuns ou filhos e filhas-de-santos e frequentadores, consulentes, são de vários bairros, de diversas cidades, inclusive outros estados e também de camadas sociais e de grupos étnicos distintos. Frequentam o local empregadas domésticas, donas de casa, garis, promotores de justiça, prefeitos e políticos locais.

As sessões são divididas em “sessões de caridade, semanais com “consultas” aos pretos-velhos, sessões de “desenvolvimento mediúnico” ou “gira”. Nas festas dos orixás, o desenvolvimento é substituído somente pelas “giras” em homenagem aos Orixás comemorados, não havendo nenhum ritual dedicado especialmente a um único Orixá. As consultas são realizadas às quartas-feiras, com os pretos-velhos. Nesse ritual os consulentes, as pessoas vão se consultar com os “guias” e não com os médiuns. Os consulentes ficam na frente dos pretos-velhos, que estão sentados em pequenos banquinhos. Cumprimentam o guia, tomando-lhes as bênçãos, e contam os problemas que os afligem, em busca de uma “cura” para o seu mal. Curam-se doenças, mas também, curam-se feitiços. É interessante notar que há uma enorme quantidade de pessoas que vem se consultar com os guias (pretos velhos) que ficam em fila, na frente do centro espírita, desde a madrugada . Esses consulentes são pessoas de dentro da umbanda mas a maioria de pessoas de todos os credos. As consultas são geralmente a respeito de uma doença que estão passando ou de um familiar, problemas sentimentais, econômicos etc.

Cabe destacar também a procissão de São Miguel Arcanjo, realizada sempre no mês de setembro, no sábado próximo ao dia 29, no qual todos os filhos de santo participam. No dia, há uma “alvorada”, queima de fogos e rezas no terreiro às 6 horas da manhã, e é um dia de grande movimentação dos filhos e filhas-de-santo. A partir das 12 horas até às 18 horas, no início do ritual há distribuição de sopa para todos, assistentes, convidados e médiuns. Além de ser religioso, também é um encontro social. Todos os filhos e filhas-de-santo participam, os terreiros filiados também integram com os seus filhos e filhas-de-santo. Um grande número de pessoas participa da procissão, num montante superior a mil pessoas. Vestidos com roupas próprias do culto, com “guias” de suas entidades. Cada terreiro filiado traz a “bandeira” com o emblema e insígnias de sua “casa de santo”, todos levam na mão uma “lanterna” (suporte), com vela acesa.

A procissão é formada, tendo na frente, uma faixa com o nome do terreiro, Centro Espírita São Miguel Arcanjo, atrás o líder religioso, o Pai-de-Santo. O andor com a imagem de São Miguel segue no meio da procissão, é carregado por quatro filhos-de-santo. Após o andor, as bandeiras enfileiram, por ordem de fundação de cada terreiro filiado. Logo atrás ficam todos aqueles filhos e filhas-de-santo que são pais e mães-de-santo de seu próprio terreiro. São formadas duas filas compostas por todos os filhos e filhas-de-santo, netos e bisnetos, sempre respeitando a hierarquia do santo, todos com suas lanternas acesas nas mãos. Ao final, seguem a assistência de pessoas do bairro e de outras regiões do Rio de Janeiro.

A procissão percorre todo centro do município de Magé, com saída e retorno no terreiro - CESMA, cantando músicas em homenagem ao seu padroeiro e o Hino da Umbanda, alternados. Nas ruas por onde a procissão passa, as pessoas a aguardam em seus portões e ou janelas, com velas acesas e copos de água, na praça principal um aglomerado de pessoas a esperam. A procissão ao mesmo tempo em que é um ato religioso, além dos limites do seu terreiro, é um ato social. Fazendo parte não só do calendário religioso como também do profano, já que a cidade fica receptiva a sua passagem. Há forte relação com o calendário religioso católico. As pessoas que assistem a passagem da procissão não necessariamente são umbandistas, na passagem pelas igrejas pentecostais e mesmo católicas não há nenhuma restrição a procissão., pelo menos mais recentemente. Segundo o pai de santo, no início, quando começou a

realizar a procissão eles não eram bem recebidos pela igreja católica e muito menos pelos pentecostais.

No depoimento que o pai de santo nos deu, em entrevista, ele descreve a mudança do comportamento das outras religiões com relação a procissão de SMArcaño. Antes havia muita reclamação e disputa, as igrejas neo pentecostais fechavam as suas portas e eram contra a procissão. A igreja católica local também mantinha as portas fechadas neste dia. Atualmente há uma clara receptividade da igreja católica e as pentecostais não se manifestam. Isso, no entanto, não quer dizer que não haja, no dia a dia, disputas em torno da eficácia de cada religião e na administração do espaço de cada uma.

Há, neste sentido, um forte trânsito religioso entre os seus membros. Em entrevista a uma filha de santo deste pai de santo, soube que por questões de família e doença deixou de se filiar a CESMA e se tornou pentecostal. Durante alguns anos passou a frequentar uma Igreja neo pentecostal e mais tarde voltou a procurar o pai de santo. Agora tem seu próprio terreiro, perto do CESMA. O interessante é que apesar de ter destruído todas as seus objetos relacionados a umbanda e a uma fase de sua vida, guardou apenas um. Um caderno com anotações de como confeccionar uma guia. E, é fazendo uma guia, segundo esta entrevistada, que se torna uma mãe de santo.

As relações que manteve e mantinha com as suas entidades da umbanda é tão próxima e íntima que existe sempre a possibilidade de mediunidade, de “virar no santo”, mesmo que se tenha escolhido outra religião, numa determinada fase de sua vida espiritual. O “tornar-se pentecostal”, como eu já havia discutido em uma outra pesquisa(1995), depende de se retirar este “outro” de si mesmo, no caso estudado as entidades ligadas as religiões afro brasileiras. No caso da umbanda parece ser distinto, não há expulsão de um “outro”, a partir de uma crise pessoal, num determinado momento de sua vida, em um determinado contexto, existe sempre a possibilidade da entidade desta presente.

Na Umbanda cada terreiro é “relativamente autônomo”, contando apenas com uma ligação formal com as Congregações e Federações Umbandistas. Assim, de início, o terreiro poderia ser tomado como unidade de análise com fronteiras bem marcadas. No caso estudado, este centro espírita tem ramificações a partir de seus filhos de santo que estão espalhados em várias regiões da cidade e em outros estados. Eles se definem

como umbandista porque fazem caridade (espiritismo); suas entidades são de umbanda, das religiões afro brasileiras (pretos velho, exus epomba giras, oguns, etc) portanto relacionados a matriz africana Mas o que os definem enquanto umbandistas é esta fluidez em termos de identidade, não existe uma identidade fixa , ela é sempre dada a partir da relação que se estabelece dentro dos próprios terreiros, com suas divindades e também com relação as outras religiões.

O outro caso de pesquisa estudado é um barracão de “Candomblé de Angola”, localizado no município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense. Segundo o seu líder espiritual, que é também médico por profissão, o barracão é de “nação Angola” e que considera o seu ritual como tendo por característica uma maior “rigidez ritual”. Segundo o lider, este barracão passou para o rito angola por opção, após ele mesmo ter sido da Umbanda. Mesmo sendo de angola, este barracão realiza todo ano uma cerimônia na qual incorpora seu exu “catiço” (puro), como é chamado o exu que não é orixá e sim, entidade, presente na umbanda. Podemos dizer que sempre há espaço, mesmo em barracão de candomblé, para que esta entidade mediadora, entre as pessoas e as entidades, se desenvolva.

A linguagem é uma das principais características deste barracão (nome dado a casa de candomblé). Os nomes de cada parte construída no barracão, possuem seus termos escritos em “língua Kimbundu”. Segundo um dos participantes desta casa os próprios nomes dos orixás estão em Yorubá. Há, neste caso, uma aproximação bem definida com as chamadas matrizes africanas. Neste caso, há uma forte aproximação desse barracão com os movimentos sociais e movimentos negros, sendo fundamental para a construção de uma identidade afro descendente.

Outro barracão de candomblé pesquisado, fica localizado no subúrbio carioca de Vila Valqueire. Também, neste caso, há uma aproximação com a umbanda, já que o pai de santo foi também umbandista , como no caso de Caxias, realiza a festa para Ogun e também inicia o ano sempre com um ritual para exu. O líder espiritual deste local também é de camada média, trabalhando em um escritório no bairro de Copacabana e tem também seu próprio taxi. Não vive do santo mas tem que realizar todas as obrigações de pai de santo. É muito ocupado já que antes de ir para casa (sua residencia é perto do barracão) dá consultas e joga búzios no barracão aos seus consulentes. Os que frequentam este barracão são pessoas iniciadas no candomblé por este “ zelador” (nome

dado ao líder espiritual do candomblé) e também pessoas ligadas aos candomblés locais, principalmente do subúrbio carioca e da elite do candomblé.

A relação que esses dois grupos ligados ao candomblé mantêm com as outras religiões, principalmente com os pentecostais, é significativa. A situação de disputa entre os evangélicos e os adeptos das religiões afro-brasileiras é sempre mencionada por eles. A questão política, de se afirmar politicamente, em defesa dos direitos e interesses das religiões afro brasileiras também é assunto diário. No caso do centro espírita de Magé, há também forças políticas em confronto, mas o que está em jogo é mais na pessoa do pai de santo e de sua influência no município do que lutar pelos direitos dos afro brasileiros.

Em relação às religiões afro-brasileiras a comparação entre aos campos visitados foi um interessante meio para elaborarmos algumas hipóteses, tendo em vista que o objetivo do trabalho é compreender a composição dos grupos étnico-religiosos e suas relações na metrópole. Para compreender a relação com a cidade deve se levar em consideração, todavia, desde as mudanças na subjetividade proporcionada pela multiplicidade dos “estímulos” religiosos, como também os aspectos formais e informais das relações entre sujeitos sociais, que influenciam diretamente a manutenção de grupos religiosos e culturais.

O líder religioso do candomblé de Angola e sua interpretação sobre sua crença é bastante diferente da do pai de santo do terreiro de Umbanda, em Magé. Este último tem um conhecimento e uma forma de tratar o ritual dado através de um “conhecimento no santo”, de anos fazendo caridade na entidade. O primeiro, enquanto médico, intensifica o estudo da língua yoruba e passa ensinamentos da religião aos seus consulentes. Um dado interessante que para essa análise é o fato do rito Angola, em comparação com o nagô, representado aqui pelo barracão de Vila Valqueire, é a intensificação da relação com a matriz africana, em um caso e em outro. A construção desses 3 discursos de legitimidade no campo de disputas simbólicas e concretas das religiões afro-brasileiras, possibilitam a elaboração de diferentes identidade étnicas.

Considerações Finais

A relação com o espaço da cidade tem repercussões no processo de construção da subjetividade, como diversos autores já assinalaram, notadamente Georg Simmel (1971; 1987) e toda a tradição de estudos da chamada antropologia urbana (Velho, 1980; 1994). Como determinadas formas religiosas repercutem a experiência de vida no espaço da cidade. Isso significa uma relativa desestabilização e abertura de laços sociais e religiosos locais em favor de relações sociais e simbólicas mais amplas, que referem-se à cidade como um todo. O espaço da cidade não somente permite como suscita um trânsito e trocas intensas entre de fiéis de diferentes confissões.

Uma das questões que nos chama a atenção, a partir desses exemplos, é a estreita relação entre “identidade e reconhecimento” (Taylor, C. 1994). A identidade de uma pessoa depende das relações dialógicas que esta mantém com as outras pessoas, tanto no trabalho, nas universidades, quanto em atividades religiosas e culturais. Segundo Taylor, o discurso do reconhecimento aparece em dois níveis. Primeiramente na esfera íntima, individual, que se entende pela formação da identidade, na qual o *self* ou o eu da pessoa está sendo criado num diálogo contínuo com os outros. Em segundo lugar, o discurso do reconhecimento aparece na esfera pública, onde a política de reconhecimento de igualdades, ou políticas de ação afirmativa (principalmente nos Estados Unidos ou através dos movimentos sociais e principalmente dos movimentos negros, movimentos religiosos e culturais no Brasil) tem desempenhado um papel significativo. Assim, o reconhecimento e a minha própria identidade dependem em última instância das relações que se mantêm com os outros.

Dessa forma, a criação dessa identidade, negra e religiosa por exemplo, está sendo proporcionada a partir das relações que esses indivíduos mantem nos espaços que frequentam (na igreja, nos terreiros, nos movimentos sociais, na universidade, nas atividades culturais etc). As identidades podem ser buscadas a partir de suas definições religiosas, como mais ligada ao candomblé de Angola (mais relacionada a pureza dos cultos africanos, aprendizado em língua yoruba, ritual mais rígido e separação com relação as outros rituais de candomblé). A ênfase na língua e no seu aprendizado é bastante significativo para demarcar fronteiras entre esses grupos. No caso do centro espírita há uma enorme participação de filhos de santo e pessoas de todos os locais que vão , principalmente, procurar se consultar com o pai de santo e ver a procissão de Umbanda, mas não necessariamente são ligados as religiões afro brasileiras.

BIBLIOGRAFIA:

Bastide, Roger

1971 - As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Pioneira, 2v.

2001 - O Candomblé da Bahia.; rito nagô. São Paulo, Companhia das Letras.

Birman, Patrícia

1997 Males e malefícios no discurso neopentecostal. In: O mal à brasileira. Rio de Janeiro, Eduerj.

Burdick, John

1993 Looking for god in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's religious arena. Berkeley, Univ. of California press.

1998 Blessed Anastácia: women, race and Christianity in Brazil. New York and London, Routledge.

Carneiro, Edson

1978 Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Contins, Marcia

1993 Narrativas pentecostais: estudo antropológico de grupos pentecostais negros nos Estados Unidos. Rio de Janeiro, CIEC, ECO, UFRJ.

Contins, Marcia

1995 Tornando-se pentecostal: um estudo comparativo sobre pentecostais negros nos Estados Unidos e no Brasil. Tese de Doutorado. ECO/UFRJ

1998 Perspectivas e dilemas da "Ação Afirmativa": As estratégias de combate à discriminação racial no contexto da educação universitária no Rio de Janeiro. Pesquisa/UERJ/FORD/UFRJ.

2002 Pentecostalismo e umbanda: identidade étnica e religião entre

pentecostais negros no Rio de Janeiro. In: Interseções. n.2; p.83-98.

2003 Espaço, Religião e Etnicidade: um estudo comparativo sobre as representações do espírito santo no catolicismo popular e o pentecostalismo. In: Religião e Espaço Público. Org. Patrícia Birman. São Paulo, Attar editorial. p. 221-234.

2003a Convivendo com o inimigo: pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos. In: Caminhos, Revista do Mestrado em Ciências da Religião da Universidade

Católica de Goiás. V.1, n.1. Goiânia, Ed. da UCG. p. 83-103.

2004 Estratégias de combate à discriminação racial no contexto da educação universitária no Rio de Janeiro. In: Ação afirmativa na universidade: reflexões sobre experiências concretas Brasil-Estados Unidos. Org. Ângela Paiva. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; Desiderata. p. 109-148.

2004a Objetivos e estratégias da ação afirmativa: uma bibliografia. In: BIB: Revista Brasileira de informação bibliográfica em ciências sociais/ANPOCS, n. 57, 1º semestre. p. 91-102.

2005 Lideranças Negras. Rio de Janeiro, Aeroplano/Faperj.

2009 O caso da Pomba Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. In: Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileiras. Edlaine de Campos Gomes (org). São Paulo, Idéias e Letras, pp 17-52.

Contins, Marcia & Gomes, Edlaine de Campos

2007 Lugares de 'poder mais forte': percursos da fé na cidade. In: PONTOURBE - Revista eletrônica do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, n.1.

2008 Autenticidade e edificações religiosas: comparando carismáticos católicos e pentecostais. In: Revista Antropológicas. Ano 12, v.19(1), pp169-200.

Dantas, Beatriz Góis

1988 Vovó Nagô e papai branco. Rio de Janeiro, Graal.

Giumbelli, Emerson

2002 O fim da religião; dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo, Attar editorial. 456p.

Gonçalves, José Reginaldo & Contins, Marcia

2007 A Escassez e a fartura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do Divino Espírito Santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro. Contins, Marcia & Gonçalves, José Reginaldo. In: As festas e os dias: ritual, etnografia e análise cultural. Rio de Janeiro, ContraCapa, 2007. (no prelo)

Harding, Susan

1987 Convicted by the holy spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion.

In: *American Ethnologist*, v.14: 1.

Hudson, Winthrop

1981 Religion in America. New York, C. Scribner's sons.

Leal, João

1992 As festas do espírito santo nos Açores: um estudo de antropologia social.

Lisboa, Publicações Dom Quixote. 319p.

Léonard, Émile G.

1981 O protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e história social. 2a.ed.
Rio, São Paulo, JUERP/ASTE.

Lewis, Ioan

1977 Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo, Perspectiva.

Maggie, Yvonne

1975 Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. Rio, Zahar.

1992 Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro,
Arquivo Nacional.292p.

Maggie, Yvonne & Contins, Marcia

1980 "Gueto cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense". In: Velho, Gilberto. O desafio da cidade. Rio, Campus, p.77-92.

Mauss, Marcel

1974 Sociologia e antropologia. Vol 2. São Paulo, Edusp.

Mariz, Cecília Loreto & Machado, Maria das Dores Campos

1994 O sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais,
Comunicações do ISER, 45. Rio de Janeiro.

1998 Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. Revista Antropolítica, UFF,
p.21-43. v.5

Machado, M.D.C

1994 *Carismáticos e Pentecostais: adesão Religiosa na esfera Familiar*, São Paulo/
Campinas, ANPOCS e Editores Autores Associados.

Martin, David

1990 Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America. Oxford, Basil
Blackwell.

Oro, Ari Pedro

1993 As religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Ed. da Univ. UFRGS.

Ortiz, Renato

1978 A morte branca do feiticeiro negro. Rio de Janeiro, Vozes.

Pierruci, Antônio Flávio & Prandi, Reginaldo

1996 *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec
Prandi, Reginaldo.

1991 Os candomblés de São Paulo. SP, Hucite/Edusp.

Rodrigues, Nina

1935 O animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Rolim, Francisco Cartaxo

1985 Pentecostais no Brasil; uma interpretação socio-religiosa. Rio, Ed. Vozes.

1987 O que é pentecostalismo. São Paulo, Brasiliense

Sanchis, Pierre

1994 “Para não dizer que não falei de sincretismo” In *A Dança dos Sincretismos* ,
Comunicações do ISER, no 45, ano 13.

Santos, Jocélio Teles dos

1995 O dono da terra: o cabloco nos candomblés da Bahia. Salvador, SarahLetras.

Santos, Juana Elbein dos

1977 Os nagôs e a morte. Rio de Janeiro, Vozes.

Saunders, George

1993 The crises of presence in Italian Pentecostal conversion. In; *American
Ethnologist*. v.22(2), p.324-340.

Silva, Vagner Gonçalves da

1996 Orixás na Metrópole. Rio de Janeiro, Vozes.

2000 O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas
pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.

Simmel, G.

1971 On individuality and social forms. Chicago; Londres, Univ. of Chicago press.

1987 A metropole e a vida mental. In: VELHO, G. (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar,

Troeltsch, E.

1909 Protestantisme et modernité. Paris, Ed. Gallimard. 1991. 165p.

1982 El protestantismo y el mundo moderno. México, Fondo de Cultura Económica, 108p.

Strozenberg, Ilana @ Contins, Marcia.

2007 Juventude, Cultura e Identidade Étnica. In: Revista Sociologia , Ciência e Vida. São Paulo. Setembro.

Velho, Gilberto

1980 O desafio da cidade. Novas perspectivas da antropologia brasileira. Rio de Janeiro, Campus

1994 Projeto e metamorfose. Antropologia das sociedades complexas. Rio, Zahar

Weber, Max

1980 From Max Weber: Essays in Sociology. Trad. H. H. Gerth; Wright Mills.

New York, Oxford Univ. press

